

Labyrinthe

Labyrinthe

22 | 2005 (3)

La Biopolitique (d')après Michel Foucault

Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*

Berkeley, University of California Press, 2000, XV + 259 p., 18,75 €

Philippe Bourmaud



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/1048>

DOI : 10.4000/labyrinthe.1048

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2005

Pagination : 135-140

Référence électronique

Philippe Bourmaud, « Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* », *Labyrinthe* [En ligne], 22 | 2005 (3), mis en ligne le 22 juillet 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/1048> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.1048

Propriété intellectuelle

*The Culture of Sectarianism.
Community, History, and Violence
in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*
d'Ussama Makdisi*

Philippe BOURMAUD
p_bourmaud@yahoo.fr

À l'instar du *Rocher de Tanyos* d'Amin Maalouf, l'ouvrage d'Ussama Makdisi aborde les violences confessionnelles du XIX^e siècle dans la montagne libanaise avec, à l'esprit, celles de la guerre civile qui a déchiré ce pays dans les années 1975-1982 ; comme dans le roman, l'auteur s'intéresse au passage d'un ordre social à un autre et à une prise de conscience, dans la violence, du nouvel ordre. La ressemblance s'arrête là, car pour faire une histoire du « confessionnalisme » – la moins mauvaise traduction disponible pour le terme anglais « *sectarianism* », qui renvoie davantage à la reconnaissance institutionnelle de séparations interreligieuses qu'à l'officialisation du rôle d'une ou plusieurs confessions religieuses dans le fonctionnement de l'État –, l'auteur de *The Culture of Sectarianism* brosse un récit d'envergure, qui multiplie les points focaux et les acteurs, plutôt qu'une histoire unique.

L'approche privilégiée est perceptible dès les remerciements : le confessionnalisme est appréhendé comme une catégorie culturelle, une forme discursive dont on perçoit l'accouchement tragique dans les transformations des formes de sociabilité et de violence. La définition du confessionnalisme comme culture (savoirs et pratiques) rejoint pour l'essentiel les conceptions exprimées par Edward Saïd, héraut de la critique de « l'orientalisme » occidentale, dans son *Culture et Impérialisme*¹ : il se

* Berkeley, University of California Press, 2000, XV + 259 p., 18,75 €.

[Le texte intégral de l'ouvrage est accessible en ligne : <http://ark.cdlib.org/ark:/13030ft2r29n8jr/> (consulté le 25 mai 2005).]

1. Paris, Fayard, 2000 [1993]. Voir aussi, du même, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1978. L'argument d'Edward Saïd (1935-2003) est que l'orientalisme émergeant au XIX^e siècle comme domaine de savoir, école de peinture, influence littéraire, etc., est un discours construit qui sert

règle dans un contexte impérial ou pré-colonial, scandé par les immixtions diplomatiques européennes (en 1840 et 1860, notamment). Néanmoins, ce confessionnalisme ne se réduit pas à une sous-catégorie de l'orientalisme saïdien. L'intérêt de *The Culture of Sectarianism* est en effet de confronter les points de vue pour former une analyse culturelle croisée, qui rend compte des usages variés de la taxinomie confessionnelle et de son intériorisation. Cette œuvre, très politique, cherche à se déprendre, par sa stratégie méthodologique et documentaire, d'historiographies souvent confessionnelles et téléologiques.

Si le Liban, comme entité historique, a été contesté dès sa formation en État en 1920, son historiographie a connu depuis 1975 une série de mises en perspective critiques². Et le sens de ce passage au crible de l'histoire nationale est politique. Selon Ussama Makdisi, la prégnance du confessionnalisme comme système d'interprétation a elle aussi une genèse et une histoire, qu'il faut aller chercher dans les années 1840-1860.

L'affirmation de l'historicité, et plus précisément de la « modernité » intrinsèque du confessionnalisme, sert de stratégie pour se prémunir contre plusieurs écueils qui ont caractérisé l'historiographie du Liban et les discours politiques que cette historiographie a nourris. Le premier est une perspective essentialiste, ou plutôt structuraliste : les divisions et les différends entre communautés confessionnelles seraient l'effet d'un tribalisme éternel, ou d'une intolérance religieuse radicale, qui seraient la vérité, inexprimée en temps « normal », du Liban. Les relations inter-confessionnelles dans la montagne libanaise, ramenées à une « méchanceté indigène » (p. 2), seraient régies depuis la conquête islamique par des invariants : la *t'ifah* (communauté religieuse) de chacun, le système de la *dhimmah* (statut de « protégé » des sujets non-musulmans en terre d'Islam) et la *'asabiyyah* (solidarité liée à l'appartenance clanique régie

les ambitions impériales ou néo-impériales des puissances occidentales : une culture – c'est le maître-mot de l'analyse saïdienne – dans laquelle baignent, consciemment ou inconsciemment, les producteurs de culture et de savoir sur un « Orient » imaginé et réifié. Ses réflexions, ainsi que celles du groupe d'études « subalternes », ont conduit les chercheurs s'inscrivant dans le courant des études post-coloniales à rechercher les effets croisés de constructions culturelles du rapport à l'autre, tant du point de vue des colonisateurs ou des représentants officiels et culturels de l'Occident, que du point de vue des populations autochtones. Ussama Makdisi s'inscrit directement dans ce courant d'analyse de la « rencontre coloniale ». Sans se référer constamment aux concepts saïdiens, il reconnaît sa dette intellectuelle à l'égard de celui qui n'était autre que son oncle.

2. Voir par exemple les travaux de Leila Tarazi-Fawaz, Ahmad Beydoun, Munzer Jaber ou les écrits de Kamal Salibi à partir des années 1980 et de son éloignement de l'historiographie nationaliste arabe.

par la lignée patrilinéaire). Cette version libanaise de la théorie anthropologique des sociétés segmentaires a de quoi laisser sur sa faim quiconque a une vague connaissance de la complexité de la guerre civile, laquelle jette un doute rétrospectif sur sa validité dans les violences confessionnelles antérieures.

Ussama Makdisi sape la pertinence de deux de ces concepts. La *t'ifah* est souvent comprise par les historiens en un sens anachronique, celui qui prévaut dans le confessionnalisme institutionnel libanais actuel. Quant à la catégorie de *dhimmah* (sujet non-musulman « protégé »), qui a alimenté de nombreux fantasmes politiques contemporains de séparatisme confessionnel, elle est moins significative, selon Makdisi, que la perpétuation d'un ordre social très abruptement hiérarchique entre notables et paysans.

L'autre écueil qu'évite Makdisi consiste à évacuer toute implication effective de la population du mont Liban pour réduire l'analyse des conflictualités à des jeux d'intérêts particuliers : ainsi du mythe de la « conspiration étrangère » (p. 2) et des guerres du Liban livrées pour les autres ; ainsi des analyses fondées sur les migrations et les régimes fonciers³. L'un des points forts de l'analyse de Makdisi est en effet de montrer que la « modernité » n'est pas extérieure aux conflits confessionnels du XIX^e siècle, mais que le confessionnalisme suscite des conflits modernes (p. 4) : à un temps non-linéaire, dans lequel les formes sociales et politiques de la domination semblaient immuables (p. 49-50) se substitue un mouvement de réformes et, à l'origine des événements de 1860, un processus révolutionnaire qui suggère une évolution vers la « modernité politique » telle qu'on pouvait l'entendre en Europe à la même époque. À la suite des réformes ottomanes, l'ordre des *t'ifah-s* permet une mobilisation populaire de ceux qui, au contraire des élites, étaient considérés comme irresponsables en matière politique.

Ce n'est pas ici le lieu de rendre compte pas à pas de l'architecture argumentative de *The Culture of Sectarianism*, mais je voudrais du moins insister sur sa démarche méthodologique, ainsi que sur le cadre conceptuel de son analyse des violences interconfessionnelles des années 1840-1860.

3. S'inscrivant dans cette approche socio-économique des violences confessionnelles, Zouhair Ghazzal a fait une recension sans concession de l'ouvrage d'Ussama Makdisi, disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.luc.edu/depts/history/ghazzal/sectarianism.html> (consulté le 16 septembre 2005).

Comme David Nirenberg⁴, son collègue de Rice University, Makdisi répudie l'idée qu'un témoignage puisse être authentique, à l'exclusion des témoignages émanant d'autres points de vue. En croisant ses sources en fonction de la position de leurs auteurs dans la « rencontre coloniale » qui met en contact le Liban ottoman et l'Occident, il souligne les interactions entre les acteurs du nouveau jeu de la montagne libanaise. Face à la richesse prétendument désintéressée des sources européennes et à l'imagination de certains de leurs auteurs (rapports consulaires, récits de voyages, ouvrages de sociographie ou archives des sociétés missionnaires dont l'action locale s'intensifie à partir des années 1830), les sources administratives et les historiographies locales n'exposent pas un vécu indigène authentique, mais des récits qui intègrent hiérarchies et changements sociaux. Si les Européens réussissent à imposer progressivement leur lecture confessionnelle comme un outil de gouvernement et de représentation, c'est sans doute qu'ils payent abondamment, en écoles et dispensaires, pour faire sentir leur influence. C'est aussi que le confessionnalisme est à l'échelle locale, un outil de contestation : son discours vient notamment appuyer les mobilisations populaires.

La montagne libanaise était une société aux hiérarchies subtilement diffuses mais extrêmement codifiées, dans laquelle le consensus des élites, valeur cardinale, transcendait les différences constitutionnelles. Dans le temps long, le changement social s'y manifestait non seulement par l'expansion du patrimoine foncier de certaines familles aux dépens d'autres, mais aussi par une migration de populations maronites vers le sud de la montagne, dominé jusque-là par les notables druzes. À court terme, on observe une succession d'affrontements confessionnels qui prennent finalement, en 1860, la forme de massacres de grande envergure. Makdisi analyse les formes de sociabilité interconfessionnelle pour montrer que l'idée de séparation confessionnelle révolutionnait le tissu social de la montagne en répudiant conceptuellement les interactions interconfessionnelles et le consensus des élites maronites et druzes. Les notables locaux étaient directement menacés, d'autant que l'idée de solidarité confessionnelle venait s'articuler à l'égalité en droit de tous les sujets ottomans, indépendamment de leur religion, promulguée en 1839 par le sultan ; mais ces transformations touchaient aussi les habitants minoritaires des villages « mêlés ».

4. Voir *Violence et Minorités au Moyen Âge*, Paris, Puf, coll. « Le nœud gordien », 2001 (éd. orig. 1996).

Le confessionnalisme, qui alimente aujourd'hui encore le discours politique ainsi que la pratique institutionnelle au Liban, est selon Ussama Makdisi, élève de Said, un discours utilisé à l'origine par une population lettrée, et en particulier par les missionnaires et les diplomates étrangers, pour orienter le changement social à leur avantage. Ce discours, qui s'impose par des moyens coloniaux, alimente néanmoins une culture qui, en se formant, ouvre de nouvelles stratégies identitaires et politiques aux populations qu'il est censé décrire : l'origine des massacres de 1860 est à chercher dans l'adhésion de révoltés maronites tant à l'idée de séparation confessionnelle qu'à celle d'égalité en droit vis-à-vis des notables, qu'ils soient druzes ou maronites.

La question qui se pose alors, et que tranchent les affrontements de 1860 et les procès qui, l'année suivante, jugent et condamnent les responsables des massacres, est de savoir si le confessionnalisme doit favoriser une redistribution du pouvoir au bénéfice du petit peuple montagnard, ou si au contraire il doit être formulé de façon à assurer la pérennité des élites en leur imposant en permanence de trouver un consensus entre elles. La conclusion des procès de 1861 est qu'il ne saurait y avoir de pouvoir de la plèbe montagnarde, et que la domination des élites doit être renforcée, et non affaiblie, par l'affirmation de la séparation confessionnelle. Cette séparation n'empêche pas, au reste, le rétablissement de la sociabilité interconfessionnelle, mais l'enchaînement des événements, et notamment les massacres, ont teinté celle-ci d'une conscience nouvelle, ou renforcé celle de l'appartenance religieuse. La même conclusion s'est imposée au terme de la guerre civile libanaise.

La difficulté majeure est alors de répondre à la question qu'estiment avoir résolue ceux pour qui la haine interconfessionnelle est un donné structurel : comment expliquer la radicalité de la violence exercée par les Druzes en 1860, qui se solde par la destruction de villages entiers et par des scènes de cruauté pure ?

La réponse d'Ussama Makdisi ne convainc pas vraiment, pour qui l'adhésion militante de certains maronites à l'idée de séparation confessionnelle et leur désir de « libérer » des Druzes les villages où Druzes et maronites coexistaient, créait une menace existentielle pour ces mêmes Druzes (p. 139). Elle explique davantage l'adhésion ultérieure de ceux-ci à la logique confessionnelle que le recours à une violence démonstrative, dont les formes ressemblent bien plutôt à celles de la vengeance entre clans. Makdisi propose une explication du sens « moderne » des

violences interconfessionnelles, mais leurs formes apparaissent « traditionnelles ».

L'ouvrage a le mérite de mettre au service de sa relecture une maîtrise de sources très diverses, et de les utiliser pour remettre la dialectique des communautés sur ses pieds⁵. De son propos, il ressort que les communautés confessionnelles ont constitué une arme conceptuelle contre la société hiérarchique. Il n'est pas sûr que l'anthropologie post-coloniale qui apparaît dans les références (outre Edward Said, apparaissent les noms d'Homi Bhabha et des membres du Groupe d'études subalternes), était la mieux adaptée pour éclairer la prise de conscience confessionnelle qui est au cœur de l'ouvrage. Ces théoriciens sont aujourd'hui des références majeures, omniprésentes dans les travaux actuels d'historiens américains sur le monde colonial comme sur le Proche-Orient ; l'un des mérites de cette approche a été, grâce à l'idée de « rencontre coloniale », de rendre compte de la complexité des interactions suscitées par les interventions occidentales coloniales ou pré-coloniales. Cela étant, la subtilité conceptuelle qu'induit cette notion est ici en partie minée : le confessionnalisme, comme environnement culturel en cours de formation, est une réalité dont on a du mal à appréhender précisément le point d'application dans les décisions des acteurs. En le définissant comme « culture », Makdissi en atténue la pertinence explicative. En outre, la finesse de la description ethnographique d'une société de hiérarchie et d'étiquette jure avec la brutalité de la sociologie sous-jacente, à savoir des rapports de domination qui, quand même ils seraient abordés du point de vue de la microphysique des pouvoirs, se résument à une dualité de classes. Sans doute faut-il compter avec les limites de la documentation historique : les observations singulières, ethnographiques et terminologiques ne sont pas un indice sûr du changement social, et la statistique sociale n'existe pas dans la montagne libanaise à cette époque. Il reste que cette histoire, si violente soit-elle, de la communauté confessionnelle comme projet de modernité, laisse le lecteur plutôt soulagé des discours essentialistes sur l'islam qui continuent à faire florès.

5. Sur ce point, l'ouvrage s'inscrit dans certaines problématiques explorées dans le n° 21 de *Labyrinthe*, avec le dossier « Communauté en pièces : d'Europe, d'Islam et d'ailleurs ».